

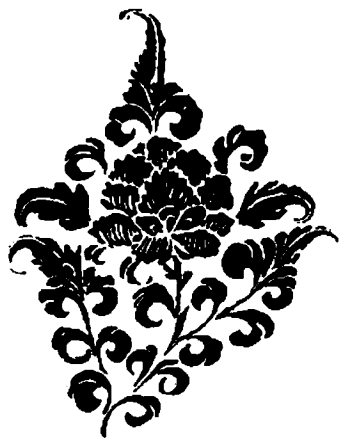
宗教的阐释



高长江◎著

宗教的阐释

高长江◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教的阐释/高长江著. —北京: 中国社会科学出版社, 2002.11

ISBN 7-5004-3671-8

I. 宗… II. 高… III. 宗教学 - 理论研究

IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 101488 号

责任编辑 曲弘梅

责任校对 修广平

封面设计 毛国宣

技术编辑 张汉林

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010 - 84029453

传 真 010 - 64030272

网 址 <http://www.csspw.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京奥隆印刷厂

装 订 三河鑫鑫装订厂

版 次 2002 年 11 月第 1 版

印 次 2002 年 11 月第 1 次印刷

开 本 850 × 1168 毫米 1/32

印 张 9.125

插 页 2

字 数 228 千字

印 数 1 - 5000 册

定 价 20.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

内容简介

本书旨在从根本上解读“宗教究竟是什么”这一重要理论课题。作者在深刻反思和批判若干年来人们关于宗教之本质的种种非本原认识的基础上，从人的形而上学本性切入，对宗教的本质做出了新的阐释：宗教是人类理解与把握人和世界以及人与世界之关系的世界观理论。本书不仅展现了作为一种世界观理论的宗教对世界本体的思索，对人类生存的关怀以及对现实存在的超越的形而上学品质，而且还分析了人类以宗教的方式把握人与世界的活动的基本表现——民族性和时代性蕴涵及基本途径——艺术的方式和语言的方式；并对新千年宗教与人类文明的发展、宗教与人类精神科学的关系及其在人类把握人与世界的关系中提供的文化资本及智慧资源进行了理论思考和诠释。

目 录

导言	(1)
第一章 什么是宗教	(5)
1 多语境的宗教观	(6)
2 宗教思考与形而上学	(13)
3 宗教是一种世界观理论	(17)
4 宗教世界观的基本范畴	(27)
第二章 本体论的形上思索	(31)
1 本体与本体论	(32)
2 世界本体的幻化解蔽	(33)
3 究天人之际：宗教与哲学	(38)
4 析万物之理：宗教与科学	(44)
5 溯人类之在：宗教与历史	(58)
6 寻最高价值：宗教与终极关怀	(67)
7 宗教与哲学、科学的未来	(73)
第三章 人类性的生存阐释	(84)
1 人类的生存哲学	(84)
2 宗教与道德	(88)
3 信仰与幸福	(102)
4 人类与自然	(111)
5 21 世纪人类的生存智慧	(119)
第四章 超越性的精神诉求	(129)
1 人，永远在路上	(130)

2	“两个世界”的超越意蕴	(134)
3	宗教的超越哲学	(141)
第五章	民族性的信仰旨趣	(150)
1	宗教：共同体的神圣纽带	(151)
2	民族历史与宗教传统	(154)
3	民族生活与信仰韵致	(158)
4	民族思维与神学范畴	(163)
第六章	时代性的理论特色	(169)
1	宗教理论的时代内涵	(170)
2	时代精神与神学旨向	(176)
3	面向新千年的宗教理论	(181)
第七章	艺术性的表现方式	(200)
1	艺术与人	(201)
2	信仰的审美意蕴	(204)
3	宗教艺术与拯救之路	(215)
4	宗教艺术哲学	(228)
第八章	语言性的存在根基	(237)
1	语言与存在	(238)
2	神在语言中	(245)
3	言语行为与信仰共同体	(257)
4	宗教修辞学	(262)
5	宗教语言的本质	(273)
主要参考文献		(288)

导 言

自从诠释学走向衰落以来，“阐释”这个概念的命运亦日渐不佳。一提起“阐释”，人们便想起伽达默尔的“语言游戏”和德里达放逐主体的“文本阅读”，联想起一种精神贵族式的学术风气，“阐释”似乎也就成为一种无历史感的学术游戏。其实，“阐释”与诠释学并无任何渊源关系。作为一种理论思维方式与话语构建方式，阐释理论是一种有别于实证理论的事物的解读方式，是在超越分析与描写、概括与归纳的基础上对事物最根本属性的一种阐述与诠释。由于探问本源，所以它总是以一种怀疑式的、反思式的、批判式的和寻根问底式的思维方式来审视事物，审视那些在常识性思维看起来不成问题的问题；它总是对那些所谓“不言自明”或已“定论”的问题发问，并在这种审视与发问中揭示新的东西。它不仅要问事物是什么样的，而且还要问事物应该是什么样的，它为什么是这样的而不是那样的，什么才是事物所具有的最根本的原理。正是在这种刨根问底式的追问与求证中，使事物最根本的属性得以澄明。从这个角度看，“阐释”理论很像哲学，而其实它就是一种哲学：哲学的思维、哲学的智慧、哲学的品质、哲学的语言。

“宗教的阐释”就是以阐释理论去揭示宗教最本质、最根本的属性。它不仅要对宗教这种事物发问，而且还要对现在的宗教学理论发问，对人们业已形成的流行的宗教观发问，重新审视那些人们不屑一顾或认为根本没有必要思考的问题。它的目的是要

在最深层次上来解读人类的宗教信仰这种事件；在最高的层面上即一种形而上的层面来诠释宗教所在之本，重建一种宗教观。宗教的阐释的这一思维旨向，我倾向于不单把它看做是一种理论的探索而看做是智力的探险。

也许正是因为阐释理论是一种智力的探险，所以，才使它面临着诸多阐释的困惑与焦虑。比起操作主义，阐释理论显得形而上学；比起实证主义，阐释理论显得空洞抽象；比起个案研究，阐释理论又显得笼统而宽泛。这并不奇怪，因为阐释理论首先是一种理论思维而非经验整理，是一种追本溯源而非现象描写。尽管在今天，“理论”已经失落了昔日的魅力，但一种科学却不能没有理论。一种科学如果没有理论，就像黑格尔所说的“庙里没有神”一样。而且，宗教学研究的事实也证明，我们的宗教学研究之所以需要阐释理论，是因为在宗教理论研究领域仍有很多问题滞顿于感性的层面、经验的层面；仍有许多重大的课题面临着理论的困倦；仍有许多事件需要从理论深度进行阐释。甚至，在很多情况下，我们对宗教现象所做的诠释并不是事物的真实所在，“符号”与“所指”之间总是有一层隔壁。也许，在很多时候，我们所阐释是另一些事物，可能是人类的一种社会组织行为，一种心理活动方式，一种文化习俗或生活样式而不是宗教。

当然，在一种很宽泛的视阈里，我们可以把所有的关于宗教问题的研究，如研究一部文学作品，研究一种生活习俗等都称为“阐释”。每个人都有自己的阐释视界，每个人都有自己的阐释方式，每个人都通过他的语法与修辞建构起属于他本人的阐释语义空间。但阐释理论之所以是一种阐释理论而不是别的什么，就在于它是对事物“元问题”的发问与阐述，是关于事物的“元理论”与“元话语”的建构。它力求从宗教作为一种“包罗万象的纲领”的存在中把握宗教的“元本质”。从某种意义上说，宗教阐释理论是对宗教的理解的一种“返原”。

对宗教的这种“返原”理解，面临着一系列难题。因为作为一种历史文化现象的宗教，历经几千年的演变与文明洗礼，它的形态异常发达，边界相当含混，语义十分复杂。它已经远远逸出了其本原的形态，和社会的政治、经济、文化诸现象混杂在一起。它有时是哲学，有时是艺术，有时是道德，有时是生活，有时是政治意识形态；它有的时候表现得很高尚，有的时候又表现得很龌龊。在这种情况下，对宗教的阐释与理解很难做到真正意义上的“返原”。因为一旦返原，便与它的次生态发生冲突。面对这一困境，阐释理论必须首先对阐释对象进行定位，以排除其他因素的干扰。我这里所阐释的宗教，是一种“原生态”意义上的宗教，而不是一种变形了的次生态的宗教；或者说，它是原创意义上即文化意义上的宗教，而不是后来被文明所改造、为社会所利用的即社会—政治意义上的宗教，如国家宗教、意识形态等。而且我也坚持认为，只有这种宗教，才是真正的“原汁原味”的宗教。宗教一旦超逸了这种原生态，便不是本初的宗教，而是一种“异形”，你随便称之为别的什么都可以。如宗教一旦与政治混在一起，成为政治的一种工具，它就不再是宗教，而是一种政治。我们说它是政治修辞，是意识形态都可以。对这种宗教的阐释，是政治学的任务。

如果说阐释是对宗教的一种“返原”性理解，那么，阐释理论所诉求则是真实地“再现”宗教的历史与意义。它不滞留于宗教“是什么”的层面，而是逼近宗教“为什么”的层面，也可以说是宗教之本真的意义。正如海德格尔所认为的，“理解”问题的核心不是“存在如何理解”，而是“理解如何存在”。这是一种究根问底式的探寻与对话过程。按照伽达默尔的诠释学理论，理解不是主体对于文本的一次性解读行为，而是“一个事物本身”和我们的前判断或偏见之间的无穷的“游戏”过程。正是在这种“游戏”过程中产生了“效果历史”，即理解者和事物相互作用所

产生的历史的真实和历史理解的真实。从这个意义上说，阐释作为一种理解是人类对自身的一种超越。

在出版《神与人——宗教文化学导论》之后来写《宗教的阐释》，这对我个人来说是一种挑战。《神与人——宗教文化学导论》也是一种阐释，但它所面对的事实是“宗教文化”，即以文化哲学的思维、文化社会学的视野和文化现象学的方式来阐释宗教的文化属性，其目的是对宗教的文化属性的一种理解，或者说展示宗教作为一种文化的历史真实。如今，在《宗教的阐释》中，不再把宗教事实置放于一种文化的台面，而是理解为一种世界观，一种哲学、科学、伦理学，一种民族、历史现象，一种艺术及语言现象，是否意味着两者前后矛盾？不是这样。这不仅因为每一次阐释的视角不同，因而理解和事物相互作用所产生的历史真实也不一样，况且哲学、科学、伦理及语言、艺术、历史本来就是一种文化事实，只不过文化哲学与阐释哲学在处理问题时的操作平台不同而已；而且还在于，如伽达默尔所说，理解是一个永无止境的交流对话过程，每一次理解都会有新的发现。文本的意义恰恰是在理解者与文本间的不断游戏过程中彰显出来的。也许更为重要的是，无论是阐释还是理解，作为一种理论思维，它的态度永远都是反思的、批判的，它的空间也永远都是开放的，它的冲动永远都是不竭的。面对多彩多姿的生活世界，理论思维总是难以遏制自己冒险的冲动和挑战的激情，而展开智力的探险游戏，从而在新的探险中发现新的大陆；尤其是在否定理论家个人既往理论和知识框架的基础上，实现理论的变革与创新。正如我在书中所说，人，永远是“在路上”的生灵。“在路上”不仅意味着人的实践活动永无止境，而且还意味着，随着脚下路的伸展，人也不断矗立新的路标。

第一章

什么是宗教

什么是宗教？

在一种很宽泛的视角下，宗教可以理解为人类对超自然力量的信仰的知识体系及实践行为。在这个陈述命题里，我们至少获得了这样的信息：宗教是人类与一种超自然力量的交往；宗教是一种关于信仰的知识与行为。从知识论的层面看，这样来理解宗教并无不可。但理论思维并不满足于对事物表象特征的概括，它总是要刨根问底，追问隐匿于事物表象背后的东西是什么。人为什么要与一种超自然力量进行交往？人为什么要建构这种知识体系与实践行为？是像在哲学里那样获得关于思维与存在的关系的理论么？是像在科学那里获得关于世界的认识么？还是像在常识那里获得关于生活的经验？像在艺术那里获得一种游戏的快感？既然是一种超自然力量，就是说它已超出了我们的生活世界之外，人为什么要与之进行交往呢？人的宗教信仰的理性的原则又是什么？面对这一系列难以对答的诘问，近年来又有人把宗教理解为关于人的存在的意义关怀体系。那么，什么是存在的意义？什么样的存在是有意义的存在，什么样的存在是无意义的存在？衡量有意义与无意义的标准、尺度又是什么？宗教为人的存在提供的意义又是什么？我们不也经常说人的世界是一个意义世界，哲学、科学、常识、艺术、伦理等都是套意义符号么？那么，宗教与哲学、科学等这些意义符号又是一种什么关系？既然都是意义符号，为什么有很多人信仰哲学与科学而去信仰宗教？这

诸多疑问归结为一点，那就是，人为什么要信仰宗教？

人为什么要信仰宗教？信仰宗教对人类来说究竟意味着什么？是像詹姆士所说安抚我们的恐惧和不安？还是像涂尔干所说为了强化我们的道德观念？是像弗洛伊德所说是一种负罪心理的补偿？还是像马克思所说获得一种“麻醉”的快感？或者，如尼布尔所说，人先天地就具有宗教性？对这些问题的解答，构成了宗教阐释学的主题。

1 多语境的宗教观

对于每一个想要了解宗教，每一个涉足宗教和每一个研究宗教的人来说，首先便遭遇并要解决的一个问题是：宗教是什么？

宗教是什么？

由古至今，人类追问了几千年，而且还要无止境地追问下去。它不仅是神学家思考的课题，也诱惑着理论家的思维；它不仅让虔诚的圣徒着迷，也令无神论者关注；它不仅有建构，也有解构；不仅有肯定，也有否定和否定之否定。人类的理性就是这样一个轮回又一个轮回地周转着，而“宗教是什么”仍然还在争辩着。面对这种境况，麦克斯·缪勒感慨道：“有多少人研究宗教，就有多少种关于宗教的定义。”这种感叹不仅反映出他个人的无奈，也为人类关于“宗教是什么”的思考与研究笼罩了一层冰凉的色彩，在某种程度上甚至产生一种“无意义”感。但是，人们仍然在这条似乎根本就没有尽头的路上跋涉着。悲观也好，无意义也好，问题终究是回避不了，还是要解说，还是要阐释。于是，也就使这个话题更加多元化，更为纷繁杂。难怪一位神学家带着愤然的口吻说：“有人问你宗教是什么，不要开口，把它领到教堂看一看！”他晓得这多语义的宗教观有可能将导致宗教信仰者的迷惑而动摇信仰或误入歧途，所以干脆取消阐释而转向

凝视。

但是，“凝视”只是解决了对事物表象的认识，对事物本质的认识仅仅“看”是不够的，还需要概念与判断，需要理性思维。同一种现象，为什么人们会有不同的认识，得出不同的结论呢？在我看来，至少有三种因素在影响我们的思维。

其一，事物本身的复杂性。宗教与其他事物不同，是一种极为复杂的历史文化现象；或者说，它如同一个由多棱镜拼合的结构体，你无论从哪个层面观照，都能反射出一种影像。这与桌子不一样，我们从来不把桌子理解为床或水杯，原因就在于桌子是单纯的自然物体，它是什么就是什么，人的感觉器官对它的感受是同一的。而宗教却不是这样。一个神学家的凝神思考，一个部落的集体欢腾，一个土著人的旷野喊叫，甚至一个家庭主妇的灶前烧水，都可以是一种宗教行为。由于宗教本身的形态异常发达，所以不可能在任何观照者那里达成认识的一致。

其二，人们的认识活动总是受制于个体所拥有的历史文化背景的影响。作为社会的动物，我们每一个人都有区别于他人的历史世界。这种历史世界不仅构成了人类存在的精神支撑，也构成了人们思考、分析、论说问题的理论背景与参照体系。从知识社会学的角度说，不同的文化背景，如不同的生活方式、不同的文化传统、不同的知识体系，都会影响人们观察事物、构建理论的方式。这种情况不仅发生在人文社会科学活动中，甚至在自然科学研究活动中也是如此。美国知识社会学家迈克尔·马尔凯说得好：“事实和理论、观察和假说都以复杂的方式内在关联着；而且科学的经验结论必须被视为解释性的建构物，因为它们的意义依赖于一定环境并受一个特定社会群体在特定的时空上所拥有的文化资源的制约。”^[1]

其三，理论思维的差异构成了宗教观分歧的另一个重要因素。人们往往从不同的理论层面，按不同的知识体系、思维方式

来解释和言说宗教，如心理学的访问实验、社会学的田野作业、哲学的形而上学、精神病学的临床经验等。理论的多元化与知识的非统一性，使得呈现于人们面前的宗教世界色彩缤纷而人们对它的理解也各有千秋。

从宗教理论研究的角度看，当前，宗教观的多元化，不是因为人们观察到的宗教事实的多元化，而主要是由于理论家的理论思维的差异所致。人的理论思维并不是一种完全排除外在因素影响的绝对中立，它总是受到理论家所拥有的文化符号体系的影响。社会学家与历史学家，人类学家与伦理学家，哲学家与政治家，每一个人都依凭其所拥有的文化资源形成自己的观察、认识、分析、综合等思维方式和理论平台，因而构建的逻辑判断与理论范式乃至语语法结构也各有千秋。知识社会学的一个经典命题是：任何知识的形成都离不开社会文化资源的影响。这也正如 E. A. Buitt 在《现代科学的形而上学基础》中所说：“很可能外部的事实世界比我们所大胆想象的情况更为丰富和有创造力；或许所有这些宇宙论和另外的分析与分类只是提供给我们选择自然界所存在的事物的方法，而决定我们对其选择的主要条件取决于我们，而不是取决于外部世界的某些东西。”^[2]在知识社会学的这种语义框架下，可以认为，宗教观的多元化，其原因在于宗教研究者理论思维的语境参照的多元化。宗教学界目前流行的几种宗教观便是某些具体语境的产物。

第一，社会学语境下的宗教观。这种宗教观实质上是从社会学的视角对宗教之本质做的一种分析，视野主要聚焦于宗教的社会功能的层面。这其中既有社会学大师的深沉思考，如马克斯·韦伯、爱弥尔·涂尔干，也有宗教社会学家们的功能分析，如彼得·贝格尔等；还有马克思和恩格斯的政治社会学的批判理论。这种研究更多的是以理论家个人的社会学知识来解读宗教事实。需要特别指出的是，在汉语宗教学界，我们对马克思和恩格斯关于宗

教本质的论述认同了几十年，坚持了几十年，把它作为宗教之本质的权威定义主导我们的思想几十年。但仔细分析起来，事实上无论是马克思还是恩格斯，他们关于宗教的论述，无论是马克思的“鸦片”、“无情世界的感情”、“通俗逻辑”说，还是恩格斯的“幻想的反映”、“超人间力量的形式”，其意并不在于揭示宗教的本质，而在于一种神学的批判，揭露宗教因而也是揭露与宗教相适应的社会制度的虚伪性、非人性和异化性。马克思的思维方式是政治—社会的，其话语方式也是政治—社会的，是对宗教的一种社会批判。

第二，人类学语境下的宗教观。从宗教学史的角度看，在规范的宗教学没有诞生之前，对宗教进行系统研究的当推人类学，对宗教之本质提出各种各样的界说，表现出各种各样的态度，表达出各种各样观念的，主要还是人类学家（文化人类学与社会人类学）。他们以田野作业的方式，实证性的研究方法，描述和分析初民社会或小群体社会的思维方式、亲属制度、风俗习惯、宗教信仰等。由于人类社会的复杂性，尤其是不同人类群体的生活方式、信仰习俗的多样化构成了人类文化星空的多样化，因而，人类学者们搜集到的事实也多种多样，而从多种多样的事实中提炼与概括出来的结论也各不相同。从爱德华·泰勒的“万物有灵”到弗雷泽的“巫术论”；从马林诺夫斯基的“自我保护”到格尔兹的“象征符号”等。不过，在多种多样的阐释中，我们仍能把握人类学者思想中共性的东西，这就是强调信仰。尽管语义不同，但语义中心仍很明晰，即把宗教理解为人类对神或神圣事物的信仰活动。

第三，心理学语境下的宗教观。这种理论主要倾向于研究人类宗教信仰的个体体验，尤其是感情状态。它主要采取社会心理学、实验心理学、文化心理学以及精神心理学的理论。詹姆士从他的心理学框架入手分析宗教现象，得出了一种宗教是个人在孤

单之时与任何他认为是神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和体验这样一种奇怪的结论。除了詹姆士，还有弗洛伊德的“无意识”、荣格的“集体无意识”理论等。心理学关于宗教之本质的描述与分析，假设成分较多，因而得出的结论也很难令人信服。如弗洛伊德的“弑父犯罪感”的投射，就很难说是对宗教之本质的科学研究，倒很像一则故事与神话。这并不奇怪，因为他的很多研究成果都源于他的精神病学的临床实验。因而，他得出的结论也与正常人的心态相去甚远。至于惊异感与恐惧感，是否能说是宗教感还是很难说。久别的情人不期而遇，使人产生惊异感。但这种惊异感是否能产生关于上帝或神的信仰的那种观念呢？“兰儿，你从来没有如此美丽”和“上帝，你是如此至善至美”是同一感觉么？我们依凭什么断定前者是男女情爱而后者是宗教信仰呢？

近年来，随着宗教学理论研究的深入，关于宗教之本质的探究，又有很大的进展。特别是理论宗教学，不再像过去那样沉迷于社会学或人类学，或借助于心理学与伦理学，而是着眼于宗教这一事物本身，就宗教存在的事实进行分析与概括，得出的结论也愈趋于合理。这其中比较受人关注的是我国著名宗教学者吕大吉先生从系统论的思维提出的宗教的定义：“宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识，以及由此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。”^[3]这个定义的独特之处是将宗教意识、宗教行为、宗教制度三者融为一体，较为明晰地向我们揭示了宗教这种现象的逻辑结构。至少，我们从这个定义中获取了宗教是什么这样一种信息。不过，就我个人的观点看，吕大吉先生的这个命题，应该说还是一个“现象学”层面的判断，或者说是将宗教作为一种社会文化体系存在的结构性实质的把握。它能不能理解为宗教之本质的揭示呢？还不能。“本质”乃为事物最根本的原因。从宗教的

层面说，作为人类意识的产物，宗教存在的最根本的意义是什么？从一种最宽泛的意义上说，人的意识并不全都思考严肃的事物，也有“思维游戏”的成分。但人对宗教的思维，对一种超自然事物的思考，肯定不是一种精神的锻炼，它带有通常所说的“终极关切”的性质。探讨宗教的本质，就是探讨宗教存在的“最根本”的原因，它的“终极关切”。吕先生所展示给我们的是宗教这种事物存在的逻辑秩序，而不是宗教存在的“最根本”原因。

美国南卫理工大学宗教史学者 X. 斯特伦是近年来关于宗教之本质的思考与揭示的很有影响的人物。他在对宗教之本质的深思中，排除了社会学、心理学、人类学等诸多因素的干扰，而是从宗教与人的存在关系的角度寻求宗教的本质。在《人与神——宗教生活的理解》一书中，他这样表述了他的观点：

宗教是实现根本转变的一种手段。所谓根本转变，是指人们从深陷于一般存在的困扰（罪过、无知）中，彻底地转变为能够在最深的层次上，妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信和最深刻的终极实体。^[4]

在这段话中，最关键的是第一句话，即“宗教是实现根本转变的一种手段”，这可以说比较接近宗教的本质。人之所以信仰一种宗教而不是信仰别的什么事物，人之所以全部身心地投入到宗教仪式之中甚至不惜生命的代价，这显然不是为了单纯地获取一种观念，加入一种组织，参加什么仪式，而是有着更为深层的心灵期待与精神渴望。“根本转变”便是这种期待与渴望的通俗表达。无论人类学家或民俗学家如何论证他们在小群体社会发现了人与神乐或宗教活动的游戏成分，但事实上，思考及信仰宗教